56e ANNÉE (6e SÉRIE) N° 33-35 17-31 AOUT 1939

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr F. PERRIOT	Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*	Protonotaire apostolique *ad instar participantium* Docteur en Théologie, Chanoine titulaire de Langres
FONDATEUR	DIRECTEUR

QUESTIONS de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Depuis que le Saint-Siège a levé l'interdiction frappant le journal l'*Action Française*, quelle doit être l'attitude du confesseur à l'égard de ceux qu'on appelait « les insoumis de l'Action Française » ? Dans une discussion à ce sujet, un confrère passablement rigoriste déclarait : « Ces insoumis étaient pécheurs publics, *excommuniés*. Donc, avant d'être reçus aux sacrements, ils doivent se faire relever de leur excommunication. »

Qu'en pense le cher et docte *Ami ?* Une réponse documentee rendra service à de nombreux confrères.

R. — Le péché dit « d'Action Française », résultant de la condamnation portée par le Saint-Office contre le journal *L'Action Française*, dans le décret du 26 décembre 1926, a fait couler beaucoup d'encre. C'était le cauchemar de tous ceux qui ont charge d'âmes, et l'*Ami*, à maintes reprises, a dû en parler, en vue notamment d'éclairer les confesseurs sur la conduite à tenir à l'égard des « insoumis », conformément aux décisions de l'autorité ecclésiastique.

Il n'y aura plus désormais de péché d'Action Française Les membres du Comité directeur du journal, dans une Déclaration datée du 19 juin 1939, adressée au Souverain Pontife Pie XII, ont fait amende honorable, désavouant les erreurs du passé et promettant, pour l'avenir, le plus profond respect et la plus parfaite soumission à l'autorité ecclésiastique. En quoi, ils se sont aussi magnifiquement honorés. En conséquence de cette soumission, la S. C. du Saint-Office, dans un décret du 10 juillet dernier, a rapporté le décret de condamnation de 1926. Désormais donc, le journal *L'Action Française* n'est plus à l'index des livres dont la lecture et la conservation est prohibée. Les fidèles peuvent s'y abonner, le lire, le propager, le soutenir, le conserver, comme tous les autres journaux catholiques, sans encourir aucune sanction de la part de l'Eglise. Par voie de conséquence, ils peuvent également faire partie du mouvement, du parti ou des organisations dont le journal est ou serait l'organe. C'est pourquoi nous avons dit : il n'y aura plus désormais de péché d'Action Française.

Mais avant le 10 juillet 1939, depuis le 26 décembre 1926, il y a eu un péché d'Action Française, commis par ceux qu'on appelait les « insoumis de l'Action Française » : lecteurs, abonnés, propagandistes, ligueurs et autres lisant le journal ou soutenant, publiquement ou en secret, contre la défense de l'Eglise, le mouvement d'Action Française. Des sanctions ont été portées contre les simples fidèles, contre les prêtres leur accordant l'absolution, contre les confesseurs absolvant ces derniers.

Est-ce que le décret du Saint-Office levant la mise à l'index du journal a passé l'éponge sur tout cela ?

Quelques-uns, beaucoup peut-être l'ont pensé. Ici, des abonnés au journal, habituellement renvoyés du confessionnal sans absolution et publiquement écartés de la sainte Table, s'y sont précipités avec un empressement semblable à l'enthousiasme de nos soldats fêtant la victoire. Là, tel prêtre contre lequel son évêque avait cru devoir prendre une grave sanction au for externe, se tient pour absous et réintégré sans autre cérémonie dans les fonctions dont il avait été déclaré suspens.

C'est une erreur.

Le décret du Saint-Office n'a pas le pouvoir et se garde bien de faire une exception à la loi universelle : « Point de pardon sans contrition. » Il s'y conforme au contraire scrupuleusement. Au for externe, il accorde le pardon aux dirigeants de l'Action Française, et lève l'interdiction portée contre leur journal, organe de leur mouvement, parce que, dit l'*Osservatore Romano* du 24-25 juillet 1939 : « En effet, 1° ils ont fait une déclaration ouverte et louable de vénération envers le Saint-Siège ; 2° ils ont désavoué leurs erreurs ; 3° ils ont donné des garanties pour ce qui concerne le respect dû au magistère de l'Eglise. » Désaveu des erreurs, c'est le repentir ; garanties pour l'avenir, c'est le ferme propos : et voilà la contrition véritable en ses deux éléments essentiels ; déclaration ouverte, c'est la réparation du scandale, qui devait être publique comme l'avait été la faute.

A l'exemple de leurs dirigeants, voilà pour tous les insoumis d'Action Française de la période du 26 déc. 1926 au 10 juillet 1939, les conditions auxquelles ils obtiendront tant au for externe, pour les sanctions qu'ils auraient encourues, qu'au for interne, pour le péché qui grève leur conscience, le pardon total, la libération complète, la restitution de leur qualité de catholiques, la rentrée au bercail : une véritable et sincère contrition comportant repentir et ferme propos, d'une part ; réparation convenable du scandale donné, d'autre part.

Entrons dans le détail.

Les insoumis d'Action Française n'étaient pas, comme on l'entendait quelquefois sur les lèvres de personnes ignorantes des peines canoniques, des excommuniés, mais des *pécheurs publics* auxquels on appliquait les peines prévues par le droit contre cette catégorie de pécheurs. Leur péché consistait en

une désobéissance grave aux prescriptions édictées par l'Autorité suprême ecclésiastique. Elle était de plus scandaleuse, parce qu'elle était publique : le simple lecteur achetant le journal au n° ou l'abonné régulier scandalisaient vendeurs et distributeurs et tous ceux qui pouvaient avoir connaissance de leurs actes. Les peines étaient différentes pour les prêtres et les simples fidèles.

I. — Au for interne, quel que soit le pécheur, prêtre ou laïque, l'absolution ne saurait lui être donnée qu'aux deux conditions exigées pour tout péché : contrition sincère et réparation du scandale.

a) Le scandale d'abord. — Il n'y a plus de scandale actuel, du fait que la censure du journal est levée. Le fidèle appartenant au parti d'Action Française, en recevant publiquement et en lisant son journal, ne scandalise pas plus que le concubinaire marié civilement dont la pseudo-épouse est décédée. Ils sont, par le fait des choses, en situation normale. Ils ont cependant à faire une réparation pour le scandale passé. Elle sera facile, puisque l'occasion du péché est supprimée. Pour le concubinaire, il suffira qu'il manifeste en quelque manière le regret de son passé. On tient généralement pour suffisante réparation son accès au confessionnal et à la Table sainte. Devra-t-on être plus sévère pour le pécheur d'Action Française ? Nous ne le pensons pas, et nous accepterions certainement comme suffisante réparation l'approbation publique de l'acte de soumission des dirigeants du parti, moins encore, la joie manifestée à l'occasion du décret levant la censure, si elle peut être interprétée comme une approbation tacite de la soumission de ceux qui l'ont sollicitée et un secret acquiescement à leurs sentiments envers l'Autorité ecclésiastique. Pareillement l'accès à la Table sainte de laquelle l'insoumis était publiquement écarté, dans l'église paroissiale par exemple, dira suffisamment au public que l'ancien pécheur s'est rétracté. — Par contre, le scandale persisterait, malgré les faits récents, si le pécheur continuait à protester publiquement contre l'Autorité ecclésiastique, l'accusant de s'être déjugée, lui attribuant les torts et les erreurs qui ont suscité et envenimé cette malheureuse affaire de l'Action Française. Naturellement, en de telles conjonctures, le confesseur aurait le devoir de continuer à refuser l'absolution.

b) La contrition ensuite. — C'est la disposition nécessaire de la part du pénitent pour valider l'absolution accordée par le prêtre qui reçoit sa confession. Elle doit être sincère, sous peine de n'être pas. C'est au confesseur à porter un jugement sur cette disposition du pénitent, pour accorder ou refuser l'absolution à la validité de laquelle il a le devoir de veiller, par respect pour une chose sainte. Nous pensons qu'il rencontrera facilement cette disposition : l'exemple de repentir donné par les dirigeants d'Action Française, avec la grâce de Dieu, ne manquera pas de faire la lumière dans les esprits jusque-là obstinés dans l'erreur. Le confesseur interrogera, si c'est nécessaire : « Avez-vous regret d'avoir désobéi aux prescriptions de l'Autorité ecclésiastique ? d'avoir lu habituellement le journal mis à l'Index ? d'y être resté abonné alors que c'était défendu, etc. ? » Si la réponse était du genre de celle-ci : « Point du tout ; si c'était à refaire, je recommencerais, car je persiste à penser que le Pape a eu tort », il n'y aurait pas à hésiter : le confesseur devrait, sous peine de péché pour lui-même, refuser l'absolution, car il n'y a point de pardon sans contrition.

On dira : « Le pénitent, pour avoir l'absolution, peut toujours dire qu'il regrette, et au fond de son cœur garder ses sentiments. » — Nous répondons : On peut toujours tromper son confesseur, mais on ne trompe pas Dieu qui sonde les reins et les cœurs. Une absolution ainsi obtenue est extorquée par un mensonge : elle est invalide et sacrilège. Le pénitent en répondra devant Dieu ainsi que de toutes ses conséquences sacrilèges.

On nous demande la conduite à tenir à l'égard de ces insoumis qui allaient chercher une absolution *in fraudem legis* et communiaient pareillement au temps de Pâques, soit qu'ils aient trompé un confesseur, soit hélas ! qu'ils aient trouvé une complaisance coupable pour les absoudre. — Il est de toute évidence qu'il y a pour ces consciences un passé lourd de responsabilité. Sans doute, on les accueillera avec la plus paternelle bonté, dans la joie que fait naître au cœur du père le retour de l'enfant prodigue ; mais il faut cependant régler les comptes dans la justice. C'est une série de confessions nulles et de communions sacrilèges qui sont venues alourdir, au lieu de l'alléger, la conscience de ces pécheurs impénitents. C'est le cas de leur demander et de les aider à instituer une confession générale qui mettra tout en ordre, en faisant remonter l'accusation des fautes jusqu'à la dernière confession valide, très probablement celle qui a précédé le 26 décembre 1926. Cette confession générale n'est pas de l'ordre facultatif, mais nécessaire.

II. — Au for externe, les insoumis d'Action Francaise étaient traités en pécheurs publics, et s'ils étaient prêtres, des peines spéciales plus graves pouvaient leur être appliquées par l'Ordinaire du lieu.

Demeurent-ils encore soumis aux sanctions après le décret du 10 juillet 1939 ?

Nous distinguerons.

a) Les insoumis qui ont été frappés de censures spéciales par leur Ordinaire ou qui ont encouru celles portées par les Décrets édictés contre l'Action Française demeurent, bien entendu, sous le coup de ces peines, tant qu'ils n'en auront pas été dûment relevés. Car les censures contractées demeurent après l'abrogation de la loi qui les enjoignait : « Quod si lex posterior tollat legem vel pœnam tantum, hæc statim cessat, nisi agatur de censuris jam contractis. » (Canon 2226, § 3).

Ce serait le cas, par exemple, d'un prêtre suspendu du ministère de la confession, parce qu'il persistait, malgré les avertissements donnés, à absoudre indûment les réfractaires ou à ne pas réparer le scandale donné. La suspense ayant été infligée comme censure par l'Ordinaire ne sera levée que par lui, après qu'il aura vérifié que le coupable est revenu à résipiscence.

Ce serait le cas également du prêtre ayant encouru l'excommunication spécialement réservée au Saint-Siège pour avoir omis le recours à la S. Pénitencerie imposé par le Décret du 3 décembre 1928, réservant au Saint-Siège « le péché des confesseurs qui absolvent sacramentellement » les insoumis. Voici, du reste, le texte du décret : « Cette réserve

à cet effet que, même dans les cas où, suivant les dispositions canoniques, toute réserve cesse, les prêtres susdits restent obligés, sous peine d'excommunication spécialement réservée au Saint-Siège, de recourir à la Sacrée Pénitencerie dans le mois qui suit leur absolution sacramentelle, ou, s'ils sont malades, après leur guérison, et de s'en tenir à ses ordres. »

b) Les insoumis qui n'ont pas été frappés de peines spéciales individuelles par l'Ordinaire, mais encouraient les peines générales prévues par le droit contre les pécheurs publics, les encourent-ils encore ?

Cela dépend.

1. Les insoumis tapageurs qui continuent de la manière que nous avons laissé entendre plus haut, le scandale public donné dans le passé, par exemple en se glorifiant de leur insoumission passée, en conservant ostensiblement les publications de l'*Action Française* mises à l'Index, en faisant l'apologie de la révolte, demeurent toujours passibles des peines édictées contre les pécheurs publics, tant par le droit commun que par l'Autorité ecclésiastique.

Toutefois, qu'on n'exagère rien. La qualité de « pécheur public », pour qu'on puisse appliquer les sanctions légales, doit être manifeste. Or, après le décret d'absolution de juillet 1939, elle est sérieusement atténuée chez les membres du parti d'Action Française qui conserveraient encore quelque attache à leurs sentiments passés. Ils ne sont plus actuellement en révolte avec la loi. Si l'un d'eux conserve dans sa bibliothèque quelque publication d'Action Française à l'Index, dira-t-on qu'il est pécheur public ? Non, à coup sûr, pas plus que ne l'est un fidèle qui transgresse pour d'autres publications la même loi de l'Index. Mais si l'un d'eux déclare publiquement, avec ostentation, qu'il n'a aucun regret d'avoir résisté à l'Autorité ecclésiastique et que, le cas échéant, il mènerait encore campagne contre elle, celui-là demeure pécheur public, parce que publiquement il affiche son mépris pour le législateur et donne un grave scandale.

On prévoit donc que les cas seront très rares, si toutefois ils se présentent. Pratiquement, avant d'appliquer une sanction, comme le refus public de la communion ou le refus de sépulture ecclésiastique, il sera très prudent de ne se pas fier à son sentiment personnel et de solliciter le jugement de l'Ordinaire.

2. Les insoumis silencieux, et à plus forte raison ceux qui discrètement ou publiquement manifestent leur joie de voir enfin cesser un état de choses pénible, cessent d'être pécheurs publics, puisque la loi qui les rendait tels est rapportée. Ils ont été pécheurs publics, ils restent pécheurs tant que la faute de désobéissance qui grève leur conscience n'a pas été effacée par l'absolution ; mais au for externe ils ne sont plus des pécheurs publics, passibles des sanctions. Ils peuvent se présenter à la sainte Table et ils y seront admis, car leur accès n'est plus une bravade, un défi à l'Autorité qui les en écartait. Bien entendu, ils ne peuvent le faire dignement qu'après s'être mis en règle au for interne. C'est pourquoi, à moins de conscience erronée, s'est fourvoyé le fidèle d'Action Française qui, se trouvant encore à jeun quand parvint à sa connaissance la décision de Rome, s'empressa de courir à la sainte Table, estimant qu'il lui suffisait de faire sienne en son cœur la soumission des chefs de son parti, sans avoir besoin de recourir à l'absolution.

D'aucuns se demandent pourtant si ces insoumis d'hier ne sont pas tenus à un acte public de réprobation de leur passé, à l'exemple de leurs chefs de parti ? — Sans doute, ce serait un beau geste qui les honorerait grandement. Il est à souhaiter qu'ils le fassent au moins implicitement, en reconnaissant par quelque parole ou geste extérieur la noble attitude de leurs chefs. Il est nécessaire, en tout cas, nous l'avons dit, qu'ils y acquiescent de cœur pour la sincérité de la contrition qui doit leur procurer le pardon dans le sacrement de pénitence. Mais, au for externe, le silence respectueux nous paraît suffisant comme indication publique d'un changement d'attitude à l'égard de l'Autorité ecclésiastique, et partant comme réparation du scandale d'antan. Ne soyons pas plus sévères non plus que nos chefs hiérarchiques. Les évêques ont annoncé à leurs fidèles diocésains la bonne nouvelle du décret romain d'absolution, en célébrant en termes d'allégresse la fin d'une angoisse. Pas un, à notre connaissance, n'a fait allusion à la nécessité d'exiger des partisans d'Action Française une rétractation publique avant de les admettre aux sacrements.

Que les fidèles hier hors la loi s'approchent donc du tribunal de la pénitence pour se mettre en règle au for interne. Ce geste sera, pour le public, le geste édifiant qui réparera, au for externe, le scandale du passé. Leurs pasteurs ensuite les accueilleront au bercail avec toute la joie du père qui reçoit son enfant prodigue, du berger qui a retrouvé sa brebis égarée.

En résumé : 1° il n'y a plus désormais de péché dit d'Action Française ; 2° les censures encourues dans le passé subsistent tant qu'elles n'ont pas reçu une absolution régulière ; 3° la qualité de pécheur public, et partant les peines afférentes, a cessé avec le retrait de la condamnation, sauf dans le cas d'une persistance publique dans le péché d'antan ; 4° au for interne, l'absolution du péché commis ne peut être accordée qu'aux conditions ordinaires : sincère contrition, ferme propos, réparation du scandale ; 5° au for externe, le silence respectueux est suffisant pour la rentrée en grâce des anciens insoumis.

Q. — Que faut-il penser de la doctrine de S. Léonard de Port-Maurice sur les peines du purgatoire, et dont voici le résumé ? Son argumentation tient-elle debout ?

1° En principe, le feu est moins dévorant dans sa propre sphère. Or en enfer il se trouve dans le lieu qui lui a été assigné par la divine justice, tandis qu'en purgatoire il est comme hors de chez lui, retenu, pour ainsi dire, prisonnier jusqu'au jour du jugement. En bonne logique, il faut donc conclure *qu'il agit avec plus d'énergie en purgatoire*, où il est hors de son centre, qu'en enfer où il est dans son propre centre.

2° En enfer, le damné brûle, mais en purgatoire les élus brûlent et sont purifiés tout à la fois. Le feu de l'enfer ne tourmente que pour tourmenter ; *c'est pourquoi il est moins intense* que le feu du purgatoire qui *tourmente* et *purifie* en même temps.

3° Dieu, pour former le purgatoire, a quintessencié le feu de l'enfer, et en a extrait un esprit de feu. Or autant l'esprit ou l'essence d'une substance quelconque

est plus active que la substance elle-même, *autant le feu du purgatoire est plus dévorant que celui de l'enfer.*

4° A la peine du sens se joint *la peine du dam*, peine *d'autant plus sensible chez les âmes du purgatoire qu'elle n'est pas causée par la haine, mais bien par l'amour.* Le désespoir chez les damnés, en leur montrant le bonheur comme impossible, porte, pour ainsi dire, dans leurs cœurs privés de tout soulagement une ombre de paix. Au contraire, l'espérance en purgatoire est une source de tourments inexprimables, car en montrant la félicité comme imminente, elle surexcite l'impatience des saintes âmes.

Il faut donc conclure que tant sous le rapport de la peine du sens, que sous le rapport de la peine du dam, les peines du purgatoire sont, en quelque sorte, plus crucifiantes que celles des damnés en enfer... « Mon sentiment n'est pas que le purgatoire, absolument parlant, soit plus horrible que l'enfer ; mais je veux simplement prouver que, sauf l'éternité des peines et le motif pour lequel on les endure, elles sont plus intenses que celles de l'enfer. »

5° S. Léonard soutient que les âmes du purgatoire *sont tourmentées par les démons.* Que faut-il penser de cette opinion ? (Cf. *Œuvres complètes*, vol. IV, p. 142).

R. — I. Remarques préalables. — En matière d'opinions, chacun garde la liberté de penser dans les limites fixées par l'orthodoxie catholique. L'Eglise a laissé à ses théologiens la liberté d'admettre dans le Purgatoire un feu analogue à celui de l'enfer. Bien que cette opinion ne s'impose pas, il faut la respecter chez ceux qui la professent. Nous avons dit maintes fois la raison majeure qui nous fait hésiter à admettre un feu réel dans le purgatoire : c'est l'hésitation de l'Eglise catholique elle-même au concile de Florence, lorsque ce point de doctrine venant en discussion entre Latins et Grecs, les raisons apportées par ceux-ci contre la réalité du feu du purgatoire empêchèrent que l'opinion latine, que personne n'avait jusque là discutée en Occident, prît dans l'enseignement catholique un aspect définitif de doctrine certaine.

La notion du feu, devant laquelle S. Augustin hésitait, avait été retenue par les héritiers de sa pensée, et les siècles suivants avaient tellement identifié la notion de purgatoire et celle du feu purificateur que les théologiens du XIII[e] siècle ne pensaient pas pouvoir les séparer dogmatiquement. La théologie avait ici pris le pas sur le dogme et l'explication précédait l'affirmation des principes. De là s'était produite une courbe anormale dans le développement de la doctrine. Après avoir été trop loin, il a fallu rebrousser chemin, et la juxtaposition des thèses grecques et latines à Florence a réalisé une mise au point qu'il ne faut pas hésiter à qualifier de providentielle : « L'Eglise est sage, dit le P. Monsabré, et son enseignement nous met à l'aise dans le conflit des opinions et nous permet de n'accepter que les conclusions qu'on peut tirer sans effort des principes de la foi. » *(Carême 1889*, 97[e] conf.).

Nous n'acceptons donc les affirmations du saint prédicateur que sous le bénéfice de ces observations préalables. Elles traduisent, *quant à la réalité du feu du purgatoire*, une opinion respectable, mais qui ne s'impose pas. Et qu'on ne s'étonne pas de nous voir ici insinuer une nouvelle restriction. On peut, en effet, admettre la réalité du feu du purgatoire, sans être autorisé pour autant à en faire des descriptions sensationnelles, sans surtout en dégager des rapprochements avec le feu de l'enfer. On ne doit pas oublier, en effet, que le concile de Trente a porté sur ce point des prescriptions formelles. Après avoir rappelé que les évêques doivent veiller à ce que la doctrine vraie du purgatoire soit prêchée aux fidèles, il ajoute :

« Près de la foule peu instruite, les prédications populaires devront être dépouillées de toutes questions plus difficiles et subtiles, qui ne présentent aucune utilité pour l'édification et desquelles il ne sort, la plupart du temps, aucun profit pour la piété. *Les évêques ne permettront pas qu'on y aborde les points incertains et qu'on y affirme les choses apparemment fausses.* » (Session XXV, décret *De Purgatorio).*

* *

II. Les affirmations de S. Léonard. — A notre avis, S. Léonard dans ses prédications sur le purgatoire (si toutefois le résumé qu'on nous en donne en exprime bien le sens) s'est laissé entraîner par son désir de frapper l'imagination de ceux qu'il voulait ramener à la vertu : « Dans sa prédication, écrit son biographe, le P. Léopold de Chérancé, S. Léonard apparaît plutôt sous un aspect sévère ; c'est l'ambassadeur de Dieu chargé de réveiller les peuples assoupis ; il lui fallait bien tonner contre les vices de ses contemporains et gémir sur leur endurcissement ». Ce désir d'apostolat victorieux dans le peuple explique les détails donnés sur le feu du purgatoire et les comparaisons établies avec le feu de l'enfer. Ne s'agissait-il pas de convaincre des populations méridionales et peu instruites, que des images vives, mieux que les raisonnements, pouvaient ramener au sentiment et à la pratique du devoir chrétien ? Mais cette explication acceptée à la décharge du saint missionnaire, il n'en reste pas moins vrai que nous ne saurions nous rallier à la plupart de ses affirmations.

Sur quoi se baser, en effet, pour déclarer, comme un principe incontestable, que « le feu est moins dévorant dans sa propre sphère » et que, par conséquent, le feu de l'enfer, agissant en son propre lieu, est moins énergique que le feu du purgatoire qui est « hors de chez lui » ? Comme tout cela est loin des prudentes déclarations de nos théologiens !

« On évitera dans la prédication les descriptions exagérées des flammes du purgatoire, descriptions qui ne sont en somme qu'œuvre de pure imagination. Déjà, en parlant du feu de l'enfer, la réalité de ce feu n'autorise pas à le concevoir à la manière d'un feu matériel. Le *crucior in hac flamma* doit, en bonne théologie, supporter une interprétation *analogique*. Que ne devrons-nous pas penser des « flammes du purgatoire » ? S'il est certain que les saintes âmes du purgatoire souffrent un tourment positif, nous ne pouvons affirmer rien de précis sur la nature même de ce tourment. L'Eglise n'a vu dans la doctrine du feu réel du purgatoire qu'une opinion, très respectable sans doute, mais qu'il est loisible de ne pas accepter sans blesser la foi. « *In omni modo,* déclare nettement Billot, *animadvertes separatam esse causam ignis purgatorii et ignis inferni.* » *(De novissimis*, p. 102).

Dans quelle mesure les prédicateurs peuvent-ils utiliser l' « opinion » latine du feu réel du purgatoire ? C'est affaire de tact, de nuances et de précision théologique, peut-être d'auditoire. Toujours faudra-t-il, si l'on estime devoir en parler : *a)* éviter les descriptions purement imaginaires ; *b)* marquer très nettement le degré de simple opinion à accorder à cette peine positive ; *c)* insister surtout sur le caractère spirituel de cette peine infligée à des esprits. Mgr d'Hulst a donné ici une ex-

cellente indication en affirmant que les flammes du purgatoire sont, avant tout, « le feu de l'amour jaloux. L'amour se venge comme il convient à l'amour ; sa vengeance détruit non l'objet aimé qui a été infidèle, mais son infidélité même et ainsi, en le punissant, elle le purifie et le fait digne de l'amour » *(Lettres de direction*, CVII) [1]. »

Nous n'oserions donc pas prendre à notre compte les trois premières assertions qu'on nous soumet. La seconde, en particulier, semble accorder au feu du purgatoire un double rôle : d'abord punir, ensuite purifier ; et c'est en raison de ce double rôle qu'il devrait être plus intense que le feu de l'enfer qui, lui, punit simplement ! Comme s'il ne s'agissait pas, avant tout et en toute hypothèse, de concevoir une peine proportionnée à l'offense ! De plus, c'est dans son rôle purificateur que la peine du purgatoire a sa raison essentielle d'être. On aurait donc grandement tort d'attribuer au feu du purgatoire un premier rôle, pénal, auquel s'ajouterait un rôle de purification, le premier rôle permettant de le comparer au feu de l'enfer, au rôle également pénal.

Le châtiment du purgatoire diffère, dans *sa nature même*, du châtiment de l'enfer. Celui-ci est purement pénal ; celui-là est essentiellement *expiatoire et purificateur*. On ne relira jamais assez la belle page de Bossuet, comparant enfer et purgatoire :

« Le caractère propre de l'enfer, ce n'est pas seulement la peine, mais *la peine sans la pénitence ;* car je remarque deux sortes de feu dans les Ecritures divines. Il y a un feu qui purge et un feu qui consume et qui dévore : *uniuscujusque opus probabit ignis...* (I Cor., III, 13) ; *Cum igne devorante* (Is., XXXIII, 14). Ce dernier est appelé dans l'Evangile « un feu qui ne s'éteint pas », *ignis non extinguitur* (Marc, IX, 47), pour le distinguer de ce feu qui s'allume pour nous épurer et qui ne manque jamais de s'éteindre quand il a fait cet office. La peine accompagnée de la pénitence, c'est un feu qui nous purifie. La peine sans la pénitence, c'est un feu qui nous dévore et qui nous consume, et tel est proprement le feu de l'enfer. » *(Sermon sur les souffrances*, 3e point ; éd. Lebarq, t. IV, p. 72).

Comment, en conséquence, affirmer que le feu du purgatoire est une quintessence du feu de l'enfer ! Et comment établir la vérité de cette déduction nouvelle : « le feu du purgatoire est plus dévorant que celui de l'enfer » ? Affirmation gratuite, déduction sans fondement. D'ailleurs, les premiers apologistes du purgatoire contre les négations luthériennes mettaient en garde les catholiques contre des assimilations trop faciles entre les peines du purgatoire et celles de l'enfer. Dans son traité *De purgatorio*, lib. III, c. 10, Jean Eck affirme que toute la « tragédie » luthérienne sur l'état des âmes au purgatoire se fonde sur la regrettable confusion que les peines du purgatoire sont les mêmes que celles de l'enfer, moins la durée ; car il y a une différence de nature. Que n'eût-il pas dit et quelle n'aurait pas été sa protestation contre la conception de S. Léonard !

A propos de la quatrième affirmation, nous devons redire notre sentiment touchant le terme « *dam* » appliqué à la dilation de la vue de Dieu chez les saintes âmes du purgatoire. La peine du dam implique l'aversion de l'âme par rapport à sa fin dernière. Or cette aversion n'existe pas, et la plupart des théologiens qui emploient encore pour les âmes du purgatoire cette expression fautive en adoucissent la signification. Plusieurs même, à la suite du cardinal Billot, l'ont définitivement éliminée de leur terminologie. Nous estimons que l'expression « peine du dam » devrait être écartée de tout enseignement relatif au purgatoire. Tout le monde est d'accord pour reconnaître que le prétendu dam du purgatoire n'est que très lointainement analogique au dam de l'enfer : alors, pourquoi maintenir une expression capable d'induire en erreur sur le véritable état des âmes au purgatoire ? Le seul fait de l'espérance et de la certitude du salut enlève à la privation temporaire de la vue de Dieu le caractère d'une véritable damnation.

Mais un point du moins nous rapprochera de S. Léonard : la peine de la privation de la vue de Dieu est « d'autant plus sensible chez les âmes du purgatoire qu'elle n'est pas causée par la haine, mais bien par l'amour ».

Les meilleurs théologiens ont insisté, en effet, sur l'intensité de la douleur résultant de cette privation, douleur d'autant plus intense, semble-t-il, que l'âme qui en souffre est plus élevée en grâce.

« Suarez n'hésite pas à présenter cette peine comme la plus grave et la plus douloureuse pour les âmes du purgatoire. C'est là, dit-il, la doctrine commune, *communis sententia (De pœnitentia*, disp. XLVI, sect. I, n. 2)... Mais son instinct théologique lui fait entrevoir une difficulté devant laquelle S. Bonaventure déjà s'était arrêté. Si ces raisons sont vraies, il suit de là que « les plus saintes âmes du purgatoire, bien que très légèrement coupables, sont punies le plus sévèrement quant à cette peine et à cette tristesse. En effet, elles sont privées d'une gloire plus considérable, le bien qu'elles ne possèdent pas est plus grand, et la charité, racine de la douleur dans les âmes saintes, est plus grande en elles » *(Ibid.*, sect. III, n. 2).

De fait, nous trouvons chez certains mystiques des assertions de ce genre. Résumant la doctrine de sainte Catherine de Gênes, le P. Faber écrit : « L'âme se sent constamment entraînée par la violence de son amour vers Dieu, qui peut seul la satisfaire. *Cette violence est sans cesse croissante*, tant que l'âme demeure privée de l'objet dont elle est si avide, et *ses souffrances croîtraient à proportion*, si elles n'étaient pas adoucies par l'espérance ou plutôt par la certitude que chaque instant la rapproche du moment de son bonheur éternel *(Tout pour Jésus*, p. 388-389). — A cette difficulté, S. Bonaventure avait répondu en disant que, du chef de la dilation, la souffrance des âmes n'était pas considérable. Suarez *(loc. cit.*, n. 3-4) trouve à bon droit cette réponse trop simple et il fait deux remarques sensées : la première est que si, par rapport à la nature même des choses, la peine de la dilation de la vue de Dieu doit apporter aux âmes les plus saintes la plus grande souffrance, cependant, par rapport à l'ordre de la justice divine, cette souffrance est tempérée en proportion de l'affection apaisée et parfaite avec laquelle les saintes âmes l'acceptent, sans compter que l'espérance certaine du bonheur adoucit la souffrance ; la seconde est que la tristesse des âmes répond bien davantage aux degrés de gloire à jamais perdus qu'à la dilation même de la gloire, ce qui fait que la tristesse est plus grande en une âme moins parfaite, précisément parce qu'elle a perdu plus de degrés de gloire. » (A. Michel, *art. cité*, col. 1292-93).

La première des deux raisons apportées par Suarez nous permet de souscrire à l'affirmation de S. Léonard. Mais il faut joindre cette restriction :

[1] A. Michel, article *Purgatoire*, dans le *Dict. de Théol. cath.*, col. 1318-19.

si les âmes les plus pures souffrent davantage, cette souffrance a une compensation dans le bonheur que leur donnent la certitude du bonheur éternel et l'amour qu'elles éprouvent pour Dieu :

« Je ne crois pas, écrit sainte Catherine de Gênes, qu'on puisse trouver un contentement égal à celui des âmes du purgatoire, à moins que ce ne soit le contentement des bienheureux dans le ciel... L'amour de Dieu donne à l'âme un contentement qui ne peut s'exprimer. Toutefois, il n'enlève pas un iota à la souffrance ; loin de là, car c'est le retard qu'éprouve l'amour avant d'entrer en possession de l'objet aimé, qui cause cette souffrance et *la souffrance est proportionnée à la perfection de l'amour de Dieu dont Dieu a rendu l'âme capable.* C'est pourquoi l'âme éprouve dans le Purgatoire la plus grande joie et la plus grande douleur, sans qu'aucun de ces deux sentiments affaiblisse l'autre. » (Cité par le P. Faber, *op. cit.*).

Mais on voit aussi par là qu'il est contraire à la réalité d'inférer que les souffrances du purgatoire sont plus intenses que celles de l'enfer, sauf l'espérance... Ne comparons pas ce qui ne peut, ce qui ne doit pas être comparé.

Enfin — dernier problème soulevé — les démons tourmentent-ils les âmes du purgatoire ? — Cette question nous a déjà été posée en 1926 (p. 355), et avec S. Thomas *(IV Sent.*, dist. 21, q. 1, a. 1, sol. 5), avec Suarez *(In III part. Sum. Theol.)*, nous avons répondu, comme d'ailleurs c'est le sentiment commun des théologiens, par la *négative*. Ici encore, l'opinion de S. Léonard doit être délaissée.

Q. — En ces temps d'accidents nombreux, trop souvent mortels, parmi des populations de croyants et d'incroyants, l'*Ami* rendrait grand service en rappelant ce qu'un prêtre peut ou doit faire dans les divers cas qui se présentent à propos de ces moribonds, notamment lorsqu'ils ont perdu connaissance.

R. — Le ministère du prêtre auprès des moribonds est à la fois le plus redoutable et le plus consolant. A mesure qu'approche le moment qui, pour une âme, va fixer son sort éternel, le prêtre qui en a la charge éprouve, d'une manière indicible, le sentiment d'une lourde responsabilité. Entre ses mains, en effet, il tient le pouvoir de lier ou de délier que Dieu s'est engagé à ratifier, s'il en fait un usage légitime. Une absolution valide donnée à bon escient honore Dieu et assure au pécheur le bénéfice de la vie éternelle ; une absolution invalide peut se doubler, de la part du confesseur, d'un péché de sacrilège. Il faut accorder la charité envers le pécheur avec l'honneur de Dieu : épineux problème parfois ! Quand faut-il donner, quand faut-il refuser l'absolution à un moribond ? C'est la question à laquelle nous allons répondre, en rappelant les principes de la théologie morale touchant les devoirs du confesseur à l'égard des moribonds.

* *

D'abord, que faut-il entendre par moribond ?

Pour nous, en cette étude, ce vocable ne désigne pas, comme on l'entend ordinairement dans les conversations du monde, le malade arrivé à la dernière extrémité, entré en agonie, ou même sans connaissance et à l'article de la mort. Nous lui donnons un sens plus étendu, et nous entendons par moribond *l'adulte en grave danger de mort.*

En disant : *l'adulte*, nous excluons donc l'enfant qui n'a pas encore l'usage de la raison, incapable de discerner le bien du mal, partant de pécher ; et pareillement l'adulte qui n'a jamais eu l'usage de la raison. Le confesseur n'a rien à faire avec eux. Par contre, l'adulte privé de l'usage de sa raison à ses derniers moments, sans connaissance, est un moribond qui intéresse le confesseur.

L'adulte *en danger de mort* est celui pour qui l'on a des motifs sérieux de craindre la mort. Ce danger est grave, si la mort redoutée est probable à bref délai. Notez que nous disons seulement *probable*, et non pas *certaine*. Car les obligations pastorales astreignent le confesseur dès que la mort est probable, et l'urgence en va croissant à mesure que les signes précurseurs font apparaître la certitude.

Ainsi donc nous classerons dans les moribonds, non seulement les personnes âgées dont la vieillesse, jointe à la débilité des forces, laisse prévoir la fin prochaine, mais ceux qu'une circonstance extérieure imminente met en danger de mort certaine, comme le condamné dont le jour est fixé pour monter à l'échafaud, ou seulement probable, c'est-à-dire à craindre pour des raisons sérieuses, comme le soldat partant en guerre dans une unité combattante, ou le malade sur le point de subir une opération chirurgicale chanceuse. Nous ne parlons pas des malades, ni des blessés, dont il est facile d'apprécier l'état sanitaire et les craintes qu'il motive. Ils sont facilement des moribonds au sens indiqué.

C'est auprès de tous ces moribonds que le prêtre doit exercer son ministère sans retard, avec diligence. C'est pour eux que l'Eglise l'a muni de pouvoirs spéciaux, d'une juridiction plus étendue, afin de les absoudre validement de tout péché, de toute censure, par ailleurs réservés, qu'ils auraient encourus. On connaît le canon 882 : « In periculo mortis omnes sacerdotes, licet ad confessiones non approbati, valide et licite absolvunt quoslibet pænitentes a quibusvis peccatis aut censuris, quantumvis reservatis et notoriis, etiamsi præsens sit sacerdos approbatus », que traduit plus brièvement l'axiome reçu : « In periculo mortis omnis reservatio cessat ».

* *

Parmi ces moribonds, distinguons deux catégories : ceux qui jouissent de toutes leurs facultés, et ceux qui sont privés de l'usage de leurs sens. Distinguons également deux cas selon le moment où le prêtre les aborde : *1er cas*, le temps presse et le prêtre doit se hâter devant l'imminence de la mort ; *2e cas*, le temps ne presse pas et le prêtre a tout le loisir nécessaire pour donner son ministère.

Voici les diverses alternatives qui peuvent surgir.

A) Le moribond a toute sa connaissance et le temps n'urge pas. — Le confesseur agira à loisir auprès du moribond comme auprès d'un pénitent ordinaire. Toutefois, cette confession risquant d'être la dernière, le confesseur veillera à ce qu'elle revête toutes les conditions susceptibles d'en assurer le fruit le plus abondant. Tant dans ce but que pour ménager les forces du malade, il posera des questions. Il s'assurera d'abord que toutes les confessions antérieures ont été bien faites, en faisant des allusions précises aux fautes graves dont il appré-

henderait la dissimulation possible dans le passé, notamment en matière de chasteté. Comme c'est le moment de régler les comptes, le confesseur interrogera sur l'existence possible de restitution à accomplir, de pardons à accorder ou de haines à abandonner, de scandales à réparer. Bref, il s'efforcera de procurer l'intégrité parfaite de la confession (dans la mesure du possible, bien entendu).

Il veillera avec plus de soin encore à promouvoir les dispositions intérieures de contrition et de ferme propos, nécessaires pour valider l'absolution.

La pénitence imposée sera proportionnée aux possibilités du moribond. Enfin le confesseur, en ce qui concerne l'absolution, appliquant les règles de la théologie morale, l'accordera ou la refusera selon les cas.

B) Le moribond a toute sa connaissance, mais le temps presse. — Le cas est fréquent, beaucoup trop, par suite de l'incurie des personnes de l'entourage du malade. Le confesseur, très souvent, devra se contenter d'une confession réduite à sa plus simple expression : l'accusation d'un péché, une parole, un geste, un signe. Qu'importe ! il lui suffira d'obtenir ce qui sera possible dans les circonstances, et il s'en tiendra pour satisfait. La loi d'intégrité de la confession n'oblige pas *cum tanto incommodo*.

Par contre, pas de pardon sans contrition. Le confesseur se diligentera pour faire produire au pénitent la contrition nécessaire. Et il donnera l'absolution sans y mettre de condition, puisque le pénitent a manifesté d'une manière sensible sa contrition et son désir au moins de se confesser.

* *

C) Le moribond n'a plus sa connaissance. — Inutile de faire la distinction relative au temps qui presse. A peu près toujours, il importe de se hâter, et la solution serait la même si le temps n'urgeait pas, puisque le moribond, par hypothèse, ne doit pas recouvrer l'usage de ses facultés. — Mais il importe de distinguer diverses catégories de moribonds selon la connaissance qu'en peut avoir le confesseur lui-même : catholiques, acatholiques, inconnus.

1° *Les catholiques*

1° Le moribond catholique, avant de perdre l'usage de ses facultés, *avait, en l'absence du confesseur, manifesté des signes de repentir et le désir de se confesser.*

Le confesseur *peut* lui donner l'absolution. Nous n'entrons pas dans les discussions qui s'élèvent entre les théologiens. Nous retenons seulement le texte du Rituel, tit. III, cap. 1, n° 26, qui indique la conduite pratique à garder : « Si confitendi desiderium sive per se, sive per alios ostenderit, absolvendus est. » Et l'opinion de S. Alphonse, qui après avoir recensé les décisions de nombreux conciles particuliers conclut : « Id omnino affirmandum est. »

En abordant un moribond, le confesseur enquêtera donc auprès de l'entourage pour savoir les dispositions qu'il a manifestées. N'eût-il fait seulement qu'accepter la proposition faite par l'un de ses familiers d'appeler un prêtre, c'est une indication suffisante pour permettre l'absolution.

Le confesseur *doit* donner l'absolution. Il le doit parce qu'il le peut. Car la charité nous fait un devoir pressant de subvenir au salut du prochain en danger, de la manière la plus efficace. Or, l'absolution est certainement la plus sûre pour rendre à une âme l'état de grâce. D'autre part, en cas d'extrême nécessité, il est permis d'user d'une opinion probable, le fût-elle même très peu, *tenuiter probabilis*, dès lors qu'il s'agit non de la validité, mais de l'administration d'un sacrement Pourquoi ? En vertu du principe précédent d'une part, et parce que la validité même du sacrement, si elle était douteuse, serait mise en sûreté par la condition apposée : *si es capax* ou *si es dispositus*, qui fait que le sacrement sera valide ou n'aura pas été produit.

Comment le confesseur la donnera-t-il : avec ou sans condition ? Nous répondons : *comme il voudra*. Car les deux modes sont soutenables. Le Rituel cité plus haut dit : « *absolvendus est* », sans faire allusion à aucune condition. D'autre part, le confesseur peut s'autoriser du canon 886 : « Si confessarius dubitare nequeat de pænitentis dispositionibus et hic absolutionem petat, absolutio nec deneganda, nec differenda est. » Or, le pénitent a demandé ou accepté de recevoir le prêtre en qualité de ministre de l'absolution, et le confesseur n'a pas, sauf peut-être dans un cas exceptionnel, de sérieux motifs de douter des bonnes dispositions du moribond. L'opinion commune parmi les moralistes sera en sa faveur. Mais, s'il éprouve quelque scrupule, intimidé par la crainte d'exposer l'absolution au péril d'invalidité, qu'il la donne sous la condition *si es capax*.

Pour tout résumer d'un mot pratique : le confesseur doit donner l'absolution au moins sous condition.

2° Le moribond catholique, avant de perdre l'usage de ses facultés, *n'avait manifesté aucun signe de repentir, ni formulé aucune demande d'absolution.*

C'est le cas des victimes d'un accident qui leur enlève subitement l'usage de leurs sens, et de ceux aussi qui, au cours d'une maladie de durée, n'ont jamais songé à la possibilité d'une issue fatale. Les uns et les autres sont surpris par les approches de la mort.

En principe, la règle s'établit facilement : *on donne l'absolution*, parce que rien ne s'y oppose formellement et qu'on en peut espérer l'efficacité ; mais on la donne *sous condition*, parce qu'en l'absence d'actes positifs, on peut aussi légitimement émettre un doute sur la réalité ou la perfection des dispositions intérieures du pénitent.

En fait, à l'examen des cas concrets, le doute qui motive pour le confesseur la crainte d'exposer l'absolution au péril de nullité va croissant, en proportion des déficiences qui ont marqué la vie passée du moribond. Autrement dit, le curé juge son paroissien moribond d'après le degré de religion qu'il lui a connu. Tel était un pratiquant jusqu'à la communion quotidienne : le curé n'aura pas grande inquiétude à son sujet et présumera les dispositions parfaites pour recevoir l'absolution. Tel autre bornait sa pratique religieuse à l'assistance à la messe patriotique du 11 novembre : son curé aura de légitimes et graves inquiétudes au sujet de ses dispositions intérieures. Au

premier, on donnerait volontiers l'absolution sans condition, mais certes pas au second. C'est pourquoi, avec les moralistes, nous allons faire quatre catégories de pénitents moribonds.

a) Avant de perdre l'usage de ses facultés, le moribond menait une vie chrétienne.

C'est le cas de celui dont on dit : « C'est un bon chrétien », parce qu'il est fidèle à tous les devoirs de la religion, notamment au devoir pascal et au devoir dominical. C'est à fortiori le cas de toutes les personnes pieuses, des prêtres, des religieux, qui dépassent la zone du strict devoir et pratiquent les conseils évangéliques.

Le confesseur *doit donner l'absolution*, généralement *sous condition.*

L'absolution n'est pas facultative, car le moribond y a droit en raison même de la signification expressive de sa vie passée. Celle-ci, en effet, est le témoignage en acte très persuasif que le pénitent avait la volonté de mettre à profit tous les moyens que la religion offre aux fidèles pour assurer leur salut. Ce n'est pas présumer témérairement qu'il désirait, à l'article de la mort, être muni des derniers sacrements. La vie chrétienne comporte normalement la réception du saint Viatique et de l'Extrême-Onction. Un chrétien qui a le souci d'accomplir tous les commandements a implicitement la volonté d'accomplir celui du canon 864, § 1 : « In periculo mortis, quavis ex causa procedat, fideles sacræ communionis recipiendæ præcepto tenentur. » La vie chrétienne dans sa pratique exprime donc par elle-même, implicitement, mais clairement, le désir de l'absolution à l'heure de la mort.

Généralement, cette absolution sera donnée *sous condition*, par respect pour le sacrement, duquel il faut soigneusement écarter ne fût-ce que la possibilité d'une profanation. Toutefois, si le prêtre appelé au chevet du moribond avait la certitude morale de ses dispositions suffisantes, il pourrait absoudre sans condition. C'est le cas, lorsque le prêtre était le confesseur habituel du moribond, souvent en même temps son directeur de conscience.

b) Avant de perdre l'usage de ses facultés, le moribond n'était point pratiquant, mais avait cependant gardé la foi.

Combien d'hommes, à l'heure actuelle, qui ont abandonné depuis longtemps toute pratique religieuse, demeurent cependant les enfants de l'Eglise, gardent à la religion catholique leur sympathie, comptent recevoir ses honneurs extérieurs à leurs funérailles ! Au fond, ils ont la foi et admettent les dogmes essentiels. Comment les traiter ?

Il ne peut être question ici que d'une absolution *sous condition*. Car leurs dispositions intérieures de contrition sont fort douteuses, plutôt inexistantes sans un secours particulier de Dieu, qu'il ne faut ni nier ni présumer. C'est pourquoi l'absolution ne peut être que conditionnelle.

Mais *peut-on* même la donner ?

Des auteurs s'y opposent, plus à la vérité parmi les anciens que parmi les modernes. Pour nous, nous pensons avec ces derniers que le prêtre appelé *peut* donner l'absolution sous condition. S'il est vrai, dans le domaine physique, que tant qu'il y a de la vie il y a de l'espoir, pourquoi n'en serait-il pas de même dans l'ordre moral surnaturel ? Tant qu'il y a de la foi dans une âme, on peut espérer le jaillissement d'une étincelle. Les sens extérieurs ne laissent plus paraître au dehors les sentiments de l'âme. Pourtant, celle-ci continue de penser et d'agir. Que pense ce moribond, et quels actes sa volonté produit-elle ? Dieu seul le sait, mais il nous est permis de croire qu'elle n'est pas inactive à l'égard de son salut. Cet espoir, si ténu qu'il soit, nous permet de ne pas écarter toute chance d'efficacité de l'absolution. En vertu du principe général que nous avons énoncé plus haut, nous pensons que certainement le prêtre appelé *peut* donner l'absolution sous condition.

S'il le peut, *le doit-il ?* « An debeant absolvi, dit Chrétien (*De Pœnitentia*, n° 339, b, *ad 2*), incertum est : justitia certo confessarium non tenet, et de obligatione caritatis non constat, cum caritas ad subveniendum obligat tantum si media apta sint præsto. » Nous ne partageons pas ce sentiment qui laisse au confesseur la liberté d'absoudre. Et nous répondons : *debet, quia potest*, il doit absoudre, parce qu'il le peut. Il doit utiliser la chance qui reste de sauver un pécheur. — Le désaccord est plus théorique que réel, parce qu'il n'est pas un prêtre, en fait, qui hésitera à absoudre alors que le grand nombre des auteurs l'y autorisent. Quant à celui qui croirait devoir s'abstenir, ne partageant pas notre opinion, nous ne le condamnerions pas non plus, en raison de la probabilité du sentiment de nos contradicteurs.

Bref, à notre humble avis, *il faut absoudre, sous condition.*

c) Le moribond a perdu l'usage de ses facultés dans l'acte même du péché ou en état de péché manifeste.

La situation s'aggrave sur les cas précédents. Songez à tel individu foudroyé par une attaque d'apoplexie en commettant le péché, plus simplement au pécheur public comme le divorcé remarié civilement surpris dans son état de scandale. Il semble si difficile de songer à un revirement subit de la volonté peccamineuse ! Et pourtant il est possible.

« Possible », cela suffit-il pour permettre l'absolution sous condition ? On comprend l'hésitation. Notre sentiment est affirmatif. Car si l'esprit est prompt à céder aux sollicitations de la chair, pourquoi ne le serait-il pas aussi à s'y soustraire, à se redresser d'un bond sous le coup d'une vive émotion et de la grâce ? La sensation que la vie sensible nous lâche n'est-elle pas de nature à provoquer dans l'esprit le réveil de la foi qui dort, et l'approche du danger à faire naître dans la volonté la crainte salutaire et le cri d'alarme qui est un appel au secours et un retour vers Dieu ? Nous ne devons pas désespérer du salut du pécheur. C'est le sentiment des moralistes réputés qu'on peut escompter, très faiblement peut-être, mais escompter, ce revirement subit dans l'âme du pécheur surpris dans l'acte de son péché, pour lui accorder l'absolution sous condition. N'y eût-il que la probabilité extrinsèque créée par leur avis, elle suffit pour que nous puissions conclure affirmativement : *le prêtre appelé peut donner l'absolution sous condition.*

Il la donnera donc, par charité, quel que soit son sentiment personnel, sa répugnance même à la donner. Avec le même raisonnement que plus

haut, nous ajoutons, bien que ce ne soit pas l'avis de tous les auteurs : puisqu'il le peut, *il le doit.*

d) Le moribond catholique, immédiatement avant de perdre l'usage de ses facultés, a refusé le ministère du prêtre.

Heureux celui qui n'a jamais eu la douleur, au cours de son ministère, de rencontrer le pécheur récalcitrant à toute tentative, à toute supplication du prêtre et de son entourage ! Et le cas n'est pas inouï du malade qui fait renvoyer le prêtre avec des injures. Que faire devant un moribond dont la volonté positivement rebelle s'est exprimée jusqu'à la fin par un refus formel de l'absolution proposée ?

« Absolvi nullo modo potest moribundus qui omnino recusat sacramentum pænitentiæ ». Voilà la réponse des moralistes. Il est impossible de donner l'absolution, même à l'heure de la mort, à ceux qui s'entêtent jusqu'au dernier moment, avec parfaite connaissance et plein consentement, à refuser les sacrements. Ils sont, en effet, mal disposés et l'absolution serait nulle.

Toutefois, si le prêtre qui les assiste pouvait encore découvrir la « tenuis probabilitas » qui permet de risquer une absolution sous condition, il absoudrait encore. Il la rencontrerait peut-être s'il pouvait douter positivement de la mauvaise volonté du moribond. Il le pourrait s'il découvrait dans les dernières paroles ou les derniers gestes de répulsion un indice de changement par rapport à la conduite précédente ; par exemple, la réplique était moins vive, le ton moins bourru, et l'impression qu'il allait céder quand le coma l'a surpris seraient de tels indices. Les motifs allégués par le moribond, ou l'absence de motifs pour refuser, les préjugés envers le prêtre peuvent aussi être une indication que le refus était plus apparent que réel, notamment chez les pauvres ignorants. C'est l'avis de plusieurs moralistes : « Recentiores nonnulli Gennari, Ferreres, De Varceno, Müller, Génicot et alii admittunt posse etiam, *sub conditione* absolvi moribundum, qui antequam destitueretur sensibus, *sacerdotem repulerit,* quia in tali discrimine absolutio *conditionata* impertiri potest etiam cum *tenui probabilitate*, et *possibile* est quod talis moribundus pœnitentiam in corde suo concipiat ». (Jorio, *Compendium theol. mor.*, vol. II, n° 497, 6°). Avis, sans doute, qui n'est pas partagé par tous, mais digne d'être retenu, défendable, et en pratique applicable, en considération sinon des raisons qui le motivent et qu'il serait trop long de discuter ici, du moins de l'autorité des auteurs qui l'admettent.

2° *Les acatholiques*

Tant qu'ils ont l'usage de leurs facultés, les schismatiques et les hérétiques sont régis par le canon 731 § 2 : « Vetitum est Sacramenta Ecclesiæ ministrare hæreticis aut schismaticis, etiam bona fide errantibus, nisi prius, erroribus rejectis, Ecclesiæ reconciliati fuerint ».

Malgré la teneur de ce canon, quelques auteurs, arguant de ce qu'il n'y était point spécifié qu'il s'appliquait aux moribonds, ont pensé qu'une *absolution sous condition* pouvait être donnée *en secret* aux hérétiques et schismatiques de bonne foi, sans abjuration préalable, quand les circonstances, de temps par exemple, n'en fournissent pas la possibilité. Le Saint-Office interrogé en ces termes : « An schismaticis materialibus in mortis articulo constitutis, bona fide sive absolutionem sive extremam unctionem petentibus, ea sacramenta conferri possint sine abjuratione errorum ? » a fait la réponse suivante qui tranche le débat : « *Negative*, sed requiri ut, meliori quo fieri possit modo, errores rejiciant et professionem fidei faciant » (17 mai 1916, *ad 1*).

Revenons à notre sujet : il s'agit des acatholiques, schismatiques ou hérétiques, moribonds, privés de l'usage de leurs facultés, sans connaissance. Peut-on les absoudre ?

Le Saint-Office interrogé en ces termes : « An schismaticis in mortis articulo sensibus destitutis absolutio et extrema unctio conferri possint ? » a fait la réponse suivante : « *Sub conditione affirmative*, præsertim si ex adjunctis conjicere liceat, eos implicite saltem errores suos rejicere, remoto tamen efficaciter scandalo, manifestando scilicet adstantibus, Ecclesiam supponere eos in ultimo momento ad unitatem rediisse » (17 mai 1916, *ad 2*).

La réponse vaut pour les schismatiques ; mais peut-on *a pari* en faire l'application aux hérétiques ? C'est discutable. Certains auteurs n'hésitent pas. D'autres admettent l'application en faveur seulement des hérétiques qui croient à l'efficacité de l'absolution.

Si nous parcourons les moralistes, nous y trouvons les indications suivantes : On peut absoudre un hérétique de bonne foi ou présumé tel, — un hérétique ayant sollicité l'absolution tandis qu'il avait sa connaisance, — un hérétique ayant dans sa vie passée manifesté quelque inclination vers l'Eglise catholique, — un hérétique baptisé dont on peut supposer avec quelque probabilité qu'il aurait accepté volontiers le ministère du prêtre au cas où la nécessité lui en eût été connue.

A dessein, nous n'entrons pas dans le détail des controverses. Mais, selon le jeu des probabilités et en application des règles qui permettent dans l'administration des sacrements l'usage d'une opinion probable, nous résumons la réponse dans le sentiment le plus large exprimé par Jorio : « An possit etiam absolvi sub conditione hæreticus moribundus sensibus destitutus ? Resp. *Affirm.* probabiliter... sive agatur de hæretico materiali, sive etiam de hæretico formali. » (*Op. cit.*, n° 500). Qu'il s'agisse d'un hérétique matériel ou d'un hérétique formel, on peut l'absoudre sous condition.

Le prêtre n'aura donc pratiquement pas d'embarras ni de scrupule. Il absoudra sous condition, en veillant toutefois à ne provoquer aucun scandale. Il lui suffira pour cela de donner l'absolution secrètement, ou d'expliquer aux assistants la conduite maternelle de l'Eglise à l'égard de ses enfants égarés, et les précautions qu'elle prend pour ne point exposer ses sacrements à l'injure de la profanation.

3° *Les inconnus*

Etait-il besoin d'en faire une catégorie spéciale, après tout ce qui a été dit ? Nous répondrons au moins au désir de nos consultants.

L'inconnu ? C'est par exemple, le voyageur (en avion, en auto, en chemin de fer, etc.) victime

d'un accident loin de chez lui. — Qui est-il ? D'où vient-il ? Le prêtre appelé auprès de ce moribond sans connaissance ne peut avoir absolument aucun renseignement, ni sur sa nationalité, ni sur sa religion. Que va-t-il faire ?

Tous ont répondu : il donnera l'absolution sous condition : *Si capax es, ego te absolvo.*

Pourquoi ? Parce que *Sacramenta propter homines.*

* *

Rappelons, en terminant, une élémentaire notion de morale pastorale.

A moins que le temps ne fasse absolument défaut, le prêtre au chevet d'un moribond sans connaissance fera toujours précéder l'absolution d'une courte exhortation. On sait en effet que le sens de l'ouïe peut encore percevoir les sons, alors que la vie semble s'être déjà retirée tout à fait des autres sens. Il faut user de cette chance de communiquer encore avec l'âme du moribond, pour lui faire produire les principaux actes salutaires qui assureront plus certainement la validité et l'efficacité de l'absolution. Penché vers l'oreille de l'agonisant, lentement, sans précipitation, et clairement, le prêtre suggérera dans une courte formule un acte de foi, d'espérance, de charité ; il insistera sur l'acte de contrition, qui est essentiel en l'occurrence, en le motivant par quelque considération particulière, s'il y a lieu ; il ajoutera un acte de soumission à la volonté divine et pourra terminer par un acte de confiance exprimé dans une oraison jaculatoire à Jésus, Marie, Joseph.

Aux moribonds sans connaissance, on peut assimiler les « *apparenter mortuos* ». Les récents progrès de la science permettent de considérer comme très vraisemblable que l'âme ne se sépare pas du corps avec le dernier soupir. On peut donc encore donner l'absolution et l'Extrême-Onction. L'*Ami* en a déjà parlé, notamment en 1933, p. 729 et suiv. Dans les cas de mort subite, on peut les donner même après 3 heures ; dans les cas de mort ordinaire, jusqu'à 2 heures après ; et dans les cas de maladie de langueur ou de vieillesse, après une demi-heure. Mais avec la condition : *Si capax es.*

Q. — Parmi mes paroissiens il y a une famille dont le mari, Titius, est catholique, l'épouse, Titia, protestante. Le mariage a été béni à l'église catholique, les « conditions » pour l'éducation des enfants, signées par les deux époux. Or, la mère, malgré sa signature, a réussi à faire baptiser et élever dans la foi protestante ses 3 enfants et ils y ont été « confirmés ». — Quel pourrait être le chemin à suivre pour faire revenir le père à sa foi, et à la pratique religieuse qu'il voudrait recommencer ?

R. — « A tout péché miséricorde ! » dit le proverbe. Il ne faut pas éteindre la mèche qui fume encore. C'est le cas pour Titius, qui a le désir de revenir à la pratique religieuse qu'il avait abandonnée.

Que faire pour l'y admettre ? C'est très simple : qu'il regrette sincèrement son passé, obtienne l'absolution de ses fautes, répare ce qu'il aurait à réparer, et, avec la ferme résolution de faire désormais tout son devoir, s'approche des sacrements et mène une vie chrétienne.

Sans doute, il y a un point noir dans le passé. Titius, en se mariant, avait promis, conjointement avec sa femme, par écrit comme l'exige l'Eglise, de faire élever ses enfants dans la religion catholique. Ce point, ne le noircissez pas comme à plaisir.

Est-ce la faute de Titius, si l'engagement pris n'a pas été tenu ? Il était, sans doute, sincère en le prenant, mais pour le tenir, il n'était pas seul. Il a dû compter avec sa femme. Peut-être même a-t-il eu, dans le désaccord au sujet de l'éducation des enfants, quelque mérite à rester au foyer conjugal, puisque le can. 1131, § 1, lui reconnaissait un motif légitime de séparation. Son confesseur, en parlant avec lui, établira sa responsabilité.

Supposons que Titius ait encouru une grave responsabilité, par exemple, parce qu'il a positivement autorisé son épouse à faire élever les enfants dans la religion protestante, ou même simplement parce qu'il s'est désintéressé de son devoir et a laissé toute liberté à sa femme qui en a abusé. En ce cas, il a de graves péchés sur la conscience : manquement à la parole donnée, scandale, pour ne citer que les deux plus embarrassants. Mais il n'a pas encouru de censure. Il peut donc être absous aux conditions ordinaires.

Que demandera-t-on à Titius ? Un sincère regret du passé, d'abord. Réparation ensuite, autant qu'elle est possible. Il ne négligera rien désormais pour faire connaître à ses enfants la religion catholique, et les amener à elle. L'exemple d'une vie vraiment chrétienne sera la meilleure réparation des torts et du scandale. S'il se présente au confessionnal dans ces sincères dispositions, son confesseur l'absoudra et son curé l'admettra à la sainte communion.

Q. — Un curé avait à faire un mariage mixte. La dispense portait ces mots : « *Absque ullo ritu ecclesiastico.* »

Après avoir reçu le consentement des fiancés, ce curé pouvait-il : 1° ajouter : « *Ego conjungo vos...* » ? 2° bénir les anneaux et en faire la tradition aux époux en la forme habituelle ? 3° donner sa bénédiction aux nouveaux mariés en disant : « *Benedicat vos omnipotens Deus, Pater et Filius et Spiritus Sanctus* » ?

Sinon, comment fallait-il procéder ?

R. — La réponse se trouve formulée au can. 1102 : les mariages mixtes se célèbrent au moyen du seul échange des consentements, sans aucun rite sacré ; mais l'Ordinaire, pour éviter de plus grands maux, peut permettre quelques-unes des cérémonies usitées, à l'exception de la messe.

Cette prohibition est rigoureuse : elle a pour but de rappeler aux fidèles l'aversion que l'Eglise éprouve pour les mariages contractés avec les acatholiques et de les détourner de ces sortes d'unions. Les raisons qui peuvent inciter les évêques à en accorder une dérogation partielle doivent être sérieuses, p. ex. la crainte d'une explosion de haine contre le catholicisme, ou le péril d'un mariage purement civil, etc.

Divers documents législatifs en ont précisé la portée. Le Rituel dit (tit. VII, c. I, n° 20) que les mariages mixtes doivent être célébrés hors de l'église. Le curé assistant doit, d'après une déclaration du St-Office en date du 26 nov. 1836, s'abstenir des paroles : « Ego conjungo vos ». La béné-

diction des anneaux s'omet en principe (St-Office, 17 janvier 1877).

Le curé dont parle notre consultant ne pouvait donc, sans autorisation spéciale de l'Ordinaire, agir comme il l'a fait, en ce qui concerne les deux premiers points. Au sujet du troisième, il faut noter qu'une bénédiction de ce genre n'est pas prévue dans le Rituel et que nul ne doit l'y introduire de son propre chef ; elle pourrait toutefois constituer l'une de ces louables coutumes locales dont l'Eglise désire la conservation (Rituel, t. VII, c. II, n° 6) ; dans ce cas il aurait fallu, pour elle aussi, une autorisation spéciale.

La façon dont régulièrement il aurait fallu procéder était fort simple : le curé n'avait qu'à convoquer les deux futurs à la sacristie, et là, *in nigris*, solliciter l'échange de leurs consentements devant deux témoins en la forme habituelle, sans rien ajouter.

Q. — Voudriez-vous avoir la bonté de revenir sur votre réponse si opportune du 20 avril dernier ? Nous vivons sous le signe du flou et, dans bien des retraites, récollections, etc., de membres de l'Action catholique, on parle de sacerdoce des baptisés et de leur participation à la messe, sans se soucier d'apporter les précisions même élémentaires... Donc, on traite du sacerdoce des fidèles sans le définir nettement ; on leur apprend, et avec raison, qu'ils offrent la messe, mais sans distinguer offrande « affective » et offrande « effective » de la messe, sans faire observer non plus qu'il y a offrande effective « médiate » et « immédiate ».

J'ai ouï dire à un vénérable ecclésiastique que la consécration est l'affaire du prêtre, l'oblation celle des fidèles, alors que je lis dans les *Salmanticenses* : « *Oblatio* hujus sacrificii consistit in *consecratione* » *(De Eucharistia*, disp. XIII, dubium 3, n. 7).

A entendre certains prédicateurs, à lire les élucubrations de rêveurs en sacrée théologie, on est porté à conclure que le prêtre et les fidèles qui offrent *avec* lui (on ne dit guère *par* lui) sont offrants *ex æquo*. C'est peut-être en prévision de cette tendance vers une inexactitude que le P. de la Taille écrivait : « Non enim pari passu offerunt sacerdotes et fideles, nec dividitur solum secundum plus et minus eorum vis aut activitas oblativa, sed secundum modum et modum » *(Mysterium fidei*, Elucid. XXVII, p. 347).

On se plaît à célébrer le caractère baptismal ; tandis qu'on insiste sur ce qu'il présente d'activité, pourquoi laisser dans l'ombre la passivité qui prédomine en lui et doit se faire sentir dans la manière dont les fidèles sont offrants à la messe ? En ces occasions, je ne puis m'empêcher de songer à la remarque de Suarez : « Simpliciter loquendo, character baptismi magis dicitur potentia passiva quam activa » *(De sacramentis*, Disp. XXXIV, sect. I, n. 2).

Est-ce qu'il y a, à l'usage de l'Action catholique, une théologie autre que la théologie tout court ? Les positions sur les points en question ne sont-elles pas déjà prises, certaines et acquises ? Ne trouvez-vous pas qu'il serait à propos de marquer avec plus d'insistance que vous ne l'avez fait ces positions catholiques ? C'est pourquoi je vous serais reconnaissant d'ajouter, aux lumières que vous nous avez déjà données, les compléments utiles.

R. — La haute situation qu'occupe dans son diocèse l'auteur de cette lettre nous oblige d'une manière plus étroite à faire notre examen de conscience à propos de l'article du 20 avril dernier. Nous ne voyons pas quel surcroît d'insistance nous aurions pu apporter.

Cependant, il ne sera peut-être pas inutile de nous arrêter sur deux principes essentiels en la présente matière : 1° la nature du caractère sacramentel et spécialement du caractère de la Confirmation, qu'on appelle aujourd'hui si heureusement « le sacrement de l'Action catholique » ; 2° l'union des membres du Corps mystique à leur Chef dans l'oblation du sacrifice eucharistique.

* *

I. — Nous avons déjà étudié le caractère sacramentel en 1935, p. 737-749 ; nous n'avions alors, dans les matières libres, qu'indiqué nos préférences sans y insister. Aujourd'hui on nous permettra d'envisager une construction théologique plus personnelle et dans la ligne strictement thomiste.

A ce point de vue, il convient, avant tout, de retenir le fondement dogmatique qui s'impose à tous avec plus de force depuis les définitions du concile de Trente : « Trois sacrements, le baptême, la confirmation et l'ordre impriment dans l'âme un caractère, c'est-à-dire une sorte de signe spirituel et indélébile, et de là vient que ces trois sacrements ne peuvent être réitérés ». Ce signe, *imprimé dans l'âme*, ne peut être qu'une réalité ontologique inhérente à l'âme. C'est, traduite en terme scolastique, la conception traditionnelle de la σφράγις qui s'origine aux Pères grecs et passe dans la tradition latine par S. Augustin. Nous éliminons donc, comme inconciliable logiquement avec le dogme, la conception nominaliste d'un caractère sacramentel qui serait simple être de raison.

Mais si le caractère est « quelque chose » dans l'âme, dans quelle « catégorie » philosophique ranger cette réalité ? Nous avons exposé (p. 744-45) les différentes opinions qui ont cours à ce sujet. Aujourd'hui, prenant nettement position, nous affirmons avec les meilleurs thomistes que le caractère sacramentel est une puissance conférant à l'âme le pouvoir d'exercer certains actes du culte divin : *sacra recipere*, participer aux biens surnaturels par les sacrements ; *divina tradere*, faire acte de ministre du culte ; *divina defendere*, repousser les attaques ennemies dirigées contre le culte divin *(ibid.*, art. 6). Puissance ministérielle qui n'appartient à l'homme que comme sujet ou ministre du Christ dans les actes du culte *(ibid.*, a. 2 ; a. 5, ad 1). Puissance physique conforme à la causalité même des sacrements, laquelle ne saurait être qu'une causalité physique (cf. III^a, q. 62, a. 4).

Une telle puissance communiquée à l'âme d'une façon indélébile n'est concevable qu'à la condition d'admettre, dans celui qui la possède, une réelle participation à la puissance sacerdotale du Christ.

« Chaque fidèle, dit expressément S. Thomas, est destiné à recevoir ou à transmettre à d'autres ce qui appartient au culte de Dieu ; c'est à cela qu'est proprement destiné le caractère sacramentel. Et comme tout le culte chrétien dérive du sacerdoce du Christ, il s'ensuit évidemment que le caractère sacramentel est spécialement le caractère du Christ, au sacerdoce duquel sont configurés les fidèles selon les divers caractères sacramentels participations du sacerdoce du Christ dérivées du Christ lui-même » (III^a, q. 63, a. 3).

Ainsi, Jésus possède le sacerdoce dans sa plénitude originelle : en son âme, pas de caractère, mais le sacerdoce souverain. Les hommes partici-

pent à la puissance et à la dignité sacerdotale de Jésus dans la mesure où le caractère sacramentel détermine cette participation. Or celle-ci est bien différente selon qu'il s'agit du baptême, de la confirmation ou de l'ordre.

a) Par le caractère *baptismal,* l'homme n'a du sacerdoce du Christ qu'une participation lointaine : il est uni au chef du corps mystique dont il il devient membre, et acquiert le droit de puiser aux sources sacramentelles de grâce et de salut existant dans l'Eglise. La puissance qui constitue le caractère baptismal est donc plutôt d'ordre passif : c'est le pouvoir de *recevoir* les biens surnaturels par les sacrements. Aussi le baptême est-il fort justement appelé par le Rituel « la porte de la religion chrétienne et de la vie éternelle ».

b) Par le caractère de la *confirmation,* le baptisé est consacré officiellement champion de la foi catholique : il acquiert ainsi un pouvoir réel et essentiellement actif d'aider la hiérarchie catholique dans la défense des droits du Christ et dans l'extension du royaume de Dieu sur la terre. L'expression « soldat du Christ » est fort bien choisie. Seul, en effet, le soldat est qualifié officiellement pour concourir à la défense de la patrie par les armes ; à lui seul est reconnue, en temps de guerre, la qualité de belligérant.

Mais le soldat ne peut combattre en suivant son caprice ou son inspiration propre ; il a des chefs auxquels il est soumis. La lutte qu'il engage pour la défense de son pays est une lutte ordonnée, dirigée, organisée ; il y a sa place déterminée par le rang qu'il occupe dans la hiérarchie militaire et avec l'office afférent à ce rang. Il jouit de toutes les prérogatives, mais il encourt aussi tous les risques de l'état militaire. — Ainsi en est-il du confirmé. Seul, parmi les fidèles, le confirmé est qualifié pour apporter son concours à la hiérarchie catholique, et c'est vraisemblablement une des raisons principales pour lesquelles l'Eglise exige le sacrement de confirmation chez les religieux laïcs et les religieuses (can. 544 § 1). Comme le soldat, le chrétien confirmé apporte à ses chefs un concours, dont l'exercice est réglé par une parfaite soumission aux directives du Pape, des évêques et des supérieurs ecclésiastiques. De plus, les confirmés eux-mêmes peuvent être soldats du Christ à des titres et à des degrés différents, selon l'organisation même de l'Action catholique : selon le rôle qui leur est départi, leurs prérogatives et aussi leurs risques varient.

Notre correspondant terminait son exposé en demandant si « les positions sur les points en question ne sont pas déjà prises, certaines et acquises ». Nous sommes convaincu que le développement du concept d'Action catholique — tel que l'a proposé Pie XI et que les organisations récentes l'ont mis en relief — a été l'occasion d'un développement parallèle du concept théologique du caractère de la confirmation ; jadis assez vague quant au pouvoir qui lui est afférent, l'idée de ce caractère a pris aujourd'hui, dans la théologie, une précision heureuse, dépassant à coup sûr les positions considérées comme acquises.

c) Enfin, par le caractère de l'*ordre,* le chrétien participe formellement au sacerdoce du Christ, au sens le plus rigoureux. Par ce caractère, il possède le pouvoir de dispenser validement les sacrements et d'offrir réellement le sacrifice eucharistique, qui est le sacrifice à la fois du Christ et de l'Eglise, son corps mystique.

Ce rappel des principes théologiques montre, d'une part, combien notre correspondant a raison d'insister sur les précisions nécessaires pour distinguer le sacerdoce improprement dit des fidèles du sacerdoce proprement dit des prêtres qui sont marqués du caractère sacerdotal ; d'autre part, cependant, qu'il ne convient pas de réduire le rôle des simples fidèles à un rôle purement passif dans l'Eglise. Si le caractère baptismal, comme on le rappelle fort opportunément, comporte une puissance plutôt passive, celle de recevoir les sacrements et de puiser ainsi aux sources de la vie surnaturelle, il ne faut pas oublier que le caractère de la *confirmation* leur confère un pouvoir qui de sa nature les oriente vers l'activité chrétienne sous toutes ses formes. Ainsi la théologie sacramentaire explique le fondement du « droit qu'ont les âmes de se procurer le plus grand bien spirituel sous le magistère et l'œuvre éducative de l'Eglise,... du droit des âmes ainsi formées à communiquer les trésors de la Rédemption à d'autres âmes, en collaborant à l'activité de l'apostolat hiérarchique » (Encycl. *Non abbiamo bisogno,* voir *Ami* 1931, p. 563) [1].

* *

II. — Si le pouvoir actif inhérent au caractère de la confirmation explique l'activité officielle que les simples fidèles ont le droit et le devoir d'exercer dans l'Eglise sous la direction de la hiérarchie, le caractère baptismal, malgré son aspect plutôt passif, suffit à expliquer la participation des fidèles au sacrifice de la messe.

Participation *affective,* nul ne le conteste. Mais il semble bien que l'épithète « affective » soit encore insuffisante. Dans notre réponse du 20 avril, nous avions renvoyé au *Mysterium Fidei* du P. de la Taille, lequel a brièvement traité cette question de l'offrande *affective* du sacrifice eucharistique par ceux qui n'ont point reçu le caractère sacerdotal. Voici ce texte précieux où l'excellent théologien montre que le mouvement affectif des catéchumènes n'est pas suffisant pour expliquer la part effective que le baptisé prend au sacrifice :

« Celui-là offre *affectivement* qui appartient au Christ et à l'Eglise par le désir du baptême. Celui-là offre *effectivement* qui a déjà reçu en réalité le sacrement de baptême. Les anciens patriarches offraient affectivement le sacrifice du corps et du sang du Christ, quand ils offraient les sacrifices figuratifs, promesses du grand sacrifice de l'Eglise, après que le Seigneur l'aurait accompli lui-même pour la rédemption du monde, devait offrir, non en ombres et en figures, mais en vérité. C'est avec le même sentiment affectif, mais non plus avec les mêmes rites, que les catéchumènes offrent ce sacrifice, avec d'ailleurs un sentiment d'autant plus vif que plus claire est leur foi et plus présente la réalité du sacrifice.

Mais les fidèles l'offrent différemment. Ils sont marqués du sacerdoce du Christ afin d'être unis au sacrifice du Christ non seulement par l'intention de la foi et le désir de la charité, mais en vertu d'un véritable pouvoir

[1] On consultera avec profit le résumé donné en 1932, p. 215, de la Lettre pastorale de Mgr l'Evêque de Dijon sur *l'Action des laïques dans l'Eglise.*

qu'ils ont de présenter à Dieu, par le ministère des prêtres, l'hostie qui est leur, en tant que dédiée à Dieu en leur nom, et qui est commune à toute l'Eglise.

Il ne faut donc pas entendre dans le même sens l'affirmation des anciens docteurs relative à l'offrande du sacrifice par le vœu des fidèles, et notre affirmation sur le vœu des catéchumènes dans l'offrande du sacrifice. Les fidèles, en effet, exprimant ce vœu, se proposent, même si ce n'est que d'une manière implicite, d'exercer à l'égard du sacrifice de l'Eglise ce pouvoir et cette prérogative dont ils sont dotés depuis leur naissance (à la vie chrétienne). Les catéchumènes, eux, en formant le vœu, ont le désir d'acquérir d'abord ce pouvoir, qu'ils ne pourront exercer qu'ensuite. » *(Mysterium Fidei*, Elucidatio xxx, p. 368).

Nul mieux que le P. de la Taille, précisément dans l'*Elucidatio* xxvii à laquelle se réfère notre correspondant, n'a mis en relief la part prise par les simples fidèles à l'offrande du sacrifice eucharistique. Il cite les autorités patristiques favorables à cette conception et conclut :

« Il est donc certain que les fidèles qui assistent, en comparaison de ceux qui n'assistent pas *à la messe*, prennent une part plus grande et plus intime au sacrifice... Rien d'étonnant que le diacre, porte-parole des fidèles, dise avec le prêtre : « Nous vous *offrons* ce calice du salut... pour notre salut et pour le salut du monde entier » ; que le prêtre, se retournant vers les fidèles, leur dise : « Priez, mes frères, afin que ce sacrifice, qui est mien, *mais qui est aussi vôtre*, devienne agréable à Dieu le Père tout-puissant ». Puis, s'adressant à Dieu ; « Cette oblation de notre servitude (celle du prêtre, le pluriel s'expliquant ici par la pluralité primitive des concélébrants) *et de toute votre famille*, nous vous prions, Seigneur, de la recevoir apaisé ». Et encore, après la consécration : « Nous, vos serviteurs (le prêtre) *et votre assemblée sainte* (les assistants), *nous offrons* à Votre Majesté sublime l'*hostie* pure, l'hostie sainte, l'hostie sans tache, le *pain* sacré de la vie éternelle et le *calice* de l'éternel salut » (p. 346-347).

Pourquoi cette part active prise par la foule des fidèles à l'oblation même du sacrifice de la messe, sinon parce que les fidèles, unis au prêtre célébrant, constituent avec lui *un corps organique* en vue de l'oblation sacrificielle ? Mais, sur ce point, écoutons encore le P. de la Taille, précisément dans le texte que notre correspondant cite si opportunément. Il s'agit, non de réfuter des tendances contemporaines, mais d'expliquer une assertion, en apparence exagérée, du célèbre abbé Guerric dans son 5e sermon sur la Purification de la Bienh. Vierge Marie (n. 16, *P. L.*, t. 185, col. 87). Cet auteur avait écrit : « Le prêtre ne sacrifie pas seul, ne consacre pas seul ; mais toute l'assemblée des assistants consacrent avec lui, avec lui sacrifient ». Le P. de la Taille explique :

« Les paroles de ce personnage pieux et orthodoxe ne doivent pas être comprises en un sens erroné. Guerric ne pouvait ignorer que seuls les prêtres ont reçu du Christ le pouvoir de faire le sacrement de l'eucharistie. Il faut donc penser qu'il a pris le terme « consacrer », non dans son sens technique, mais avec une signification large, comme synonyme de destiner, transmettre, offrir à Dieu ; ou bien unissant par « hendiadys » les deux expressions *consacrer* et *sacrifier*, on doit comprendre : offre le sacrifice réalisé par la consécration. Mais le peuple offre avec le prêtre, de telle façon qu'il offre par le prêtre. *Dans cette offrande, la démarche du prêtre n'est pas la même que celle des fidèles ; ce qui différencie leur puissance ou activité d'oblation n'est pas le plus ou le moins ; ce sont deux manières dissemblables*. Ainsi que nous l'avons dit, le prêtre est l'unique organe de l'oblation active. Et les fidèles, quelle que soit la manière dont on conçoive leur intervention, n'offrent le sacrifice que par l'intermédiaire de cet organe, en tant qu'ils constituent un corps organique unique. Toutefois, leur offrande du sacrifice par le moyen du prêtre est suffisante pour qu'on puisse leur attribuer ce sacrifice, lequel, en conséquence, n'est pas sans tirer quelque valeur de leur dévotion. » (Elucidatio xxvii, note 3, p. 346-47).

Le fondement théologique de cette affirmation est, d'une part, le symbolisme même du sacrifice, d'autre part l'union des membres du corps mystique à leur chef. Ou mieux, ce sont là deux aspects de la même réalité.

Le sacrifice ne serait pas complet s'il n'était le symbole extérieur de tous les sentiments intérieurs par lesquels notre âme tout entière se consacre à Dieu. Par ce symbolisme, il acquiert une grandeur incomparable. La victime immolée exprime à Dieu la multitude des hommages dont elle est le symbole. Sans doute, dans l'Eucharistie, la victime est par elle-même d'une dignité incomparable et suffirait, à elle seule, à retenir la bienveillante miséricorde de Dieu ; mais la grandeur de la victime ne doit pas nous faire oublier son symbolisme. Sur la croix, c'était en son nom seul que Jésus offrait son sacrifice ; il l'offrait *pour* nous, mais non pas encore *avec* nous. A l'autel, Jésus s'offre encore pour nous, mais maintenant qu'il nous a acquis au prix de son sang et que nous faisons partie de son corps mystique, il ne se séparera plus de nous, et s'il s'offre, c'est *avec* nous. Que notre consultant veuille bien relire un article de 1926, p. 321 et s. Nous avons traduit, p. 325, une page admirable de Billot, montrant l'union des fidèles à Jésus, à la fois comme prêtre offrant et comme victime offerte, dans le sacrifice de la messe.

La brève assertion empruntée aux Carmes de Salamanque — « l'oblation, c'est la consécration » — ne peut faire ici de difficulté. C'est dans la consécration, qui place le Christ sous une apparence sacramentelle de mort, que se trouve l'essence du sacrifice, l'oblation du corps et du sang du Christ. On sait d'ailleurs que les deux termes *oblatio, immolatio*, sont pris indistinctement l'un pour l'autre par le concile de Trente. Mais avec le Christ et par le prêtre, les fidèles offrent le sacrifice ; avec le Christ et par le prêtre, ils s'offrent en victimes : de part et d'autre il y a oblation, il y a sacrifice. Seul le prêtre peut prononcer les paroles efficaces qui réalisent la consécration ; mais avec lui et par lui, les fidèles s'unissent au Christ pour offrir et pour s'offrir.

* *

Qu'il soit permis de citer ici les plus beaux textes de Bossuet sur ce sujet. Ils seront la conclusion de notre réponse.

Dans la *Manière d'entendre la sainte Messe*, Bossuet s'exprime ainsi sur le sens de l'oblation du pain et du vin à l'Offertoire (édit. Vivès, t. v, p. 224) :

« Comme il a fallu pour faire du pain que le blé fût broyé et froissé, et pour faire du vin que le raisin sous le pressoir rendît toute sa liqueur ; ainsi, afin que Jésus-Christ fût notre nourriture et notre soutien,

il a fallu qu'il souffrît dans sa passion les dernières violences et qu'il y répandît tout son sang.

Le pain et le vin signifient aussi les fidèles unis ensemble, comme le pain est composé de plusieurs grains unis et le vin de la liqueur de plusieurs raisins ; et c'est en cette sorte qu'en ce sacrifice, avec le pain et le vin, *on offre à Dieu tous ses fidèles, et avec Jésus-Christ toute son Eglise.*

Ainsi nous devons nous considérer comme étant tous offerts à Dieu : *nous devons aussi nous y offrir nous-mêmes.* Il faut songer que le prêtre offre au nom de toute l'Eglise, et qu'*en lui et par lui tous les assistants doivent aussi offrir à Dieu leur sacrifice ;* de sorte que la meilleure manière de participer à cette sainte action, c'est de s'unir à l'intention du prêtre offrant, et de s'offrir à Dieu avec Jésus-Christ comme une hostie vivante pour accomplir sa volonté en toutes choses... »

Le sens de l'*Orate, fratres :*

« Le prêtre, prêt à entrer dans l'action du sacrifice, se retourne pour avertir les assistants que c'est en leur nom qu'il va offrir, et il demande la société de leurs prières dans le sacrifice *qu'ils doivent offrir avec lui...* »

Mais c'est surtout dans l'*Explication de quelques difficultés sur les prières de la Messe*, que le grand évêque développe sa pensée sur l'union des fidèles au prêtre et au Christ dans l'oblation du sacrifice. Il faut se souvenir, dit Bossuet, que « l'Eglise s'offre elle-même dans son sacrifice » :

« L'Eglise qui offre le pain et le vin pour en faire le corps et le sang, et qui ensuite offre encore ce corps et ce sang après qu'ils sont consacrés, ne le fait que pour accomplir une troisième oblation *par laquelle elle s'offre elle-même.*

Le prêtre commence le premier et, à l'exemple de Jésus-Christ, qui a été tout ensemble le sacrificateur et la victime, il s'offre lui-même avec son oblation : c'est ce que signifie la cérémonie d'étendre les mains sur les dons sacrés, comme on fait un peu avant la consécration... Tout le peuple pour qui il agit entre dans son sentiment et le prêtre dit alors au nom de tous : « Nous vous prions, Seigneur, de recevoir cette oblation de notre servitude et de toute votre famille » ; où nous apprenons, non seulement à offrir avec le prêtre les dons proposés, mais encore *à nous offrir nous-mêmes avec eux...*

L'ancienne cérémonie, où chacun portait lui-même son oblation, c'est-à-dire son pain et son vin, pour être offerts à l'autel, confirme cette vérité. Car outre qu'offrir à Dieu le pain et le vin dont notre vie est soutenue, c'est la lui offrir elle-même comme une chose qu'on tient de lui et qu'on veut lui rendre ; les saints Pères ont remarqué dans le pain et dans le vin un composé de plusieurs grains de blé réduits en un, et de la liqueur de plusieurs raisins fondus ensemble ; et ils ont regardé ce composé comme une figure de *tous les fidèles réduits en un seul corps pour s'offrir à Dieu en unité d'esprit :* ce qui a fait dire à S. Augustin, que toute la cité rachetée était le sacrifice éternel de la Trinité sainte...

Lorsque les dons sont consacrés et qu'on offre actuellement à Dieu le corps présent du Sauveur, c'est une nouvelle raison de lui offrir de nouveau l'Eglise, qui est son corps en un autre sens et les fidèles qui en sont les membres. Il sort du corps naturel de notre Sauveur une impression d'unité pour assembler et réduire en un tout le corps mystique ; et on accomplit le mystère du corps de Jésus-Christ, quand on unit tous ses membres *pour s'offrir en lui et avec lui.* Ainsi *l'Eglise fait elle-même une partie de son sacrifice ;* de sorte que ce sacrifice n'aura jamais sa perfection toute entière, qu'il ne soit offert par des saints...

Car la perfection de ce sacrifice n'est pas seulement que nous offrions et recevions des choses saintes ; mais encore que *nous, qui les offrons et qui y participons,* soyons saints...

Il ne faut donc pas s'étonner si l'Eglise accoutumée au langage de l'Ecriture, en élevant le calice avant la consécration, fait cette prière : « Nous vous l'offrons, ô Seigneur, afin qu'il monte devant vous comme une agréable odeur »... Pour entendre le fond de cette prière et lever toutes les difficultés qu'on y veut trouver, il faut toujours se souvenir que ces choses dont on y parle, sont à la vérité le corps et le sang de Jésus-Christ ; mais qu'elles sont ce corps et ce sang *avec nous tous, et avec nos vœux et nos prières, et que tout cela ensemble compose une même oblation,* que nous voulons rendre en tout point agréable à Dieu, et du côté de Jésus-Christ qui est offert et du côté de ceux qui l'offrent et *qui s'offrent aussi avec lui.* » (Edit. Vivès, t. XVII, p. 54-57, 60).

Seul donc le prêtre consacre le corps du Christ ; mais à l'oblation de ce corps véritable est jointe l'oblation de tout le corps mystique, les sentiments des fidèles s'unissant aux sentiments du Christ dans le même sacrifice. C'est là le « tout organique » dont parlait le P. de la Taille et qui, tout en laissant au prêtre ses prérogatives quant au pouvoir de consacrer, explique et justifie le sacerdoce improprement dit des fidèles dans leur participation active au sacrifice de la messe.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

Le Christ dans l'art français, t. I, par le P. Paul DONCŒUR. In-4° de 200 p., avec de nombreuses héliogravures, 60 f. — La Couronne d'épines au royaume de S. Louis. In-4° de 126 p., illustré, 40 f. — Paris, Plon.

I. — La foi des artistes en Jésus-Christ s'est manifestée au cours des âges par les images qu'ils se sont faites de sa divine figure. C'est la sincérité de ces témoignages, divers autant que sont divers les regards et diverses les âmes, qui fait la puissance de l'émotion qui se dégage de ce livre.

La figure du Christ historique ne nous est parvenue dans aucun monument. Les récits évangéliques ne nous en donnent pas l'idée. Ainsi est-ce de leur contemplation intérieure que peintres et sculpteurs, tout comme les mystiques, en ont poursuivi la vision.

Le livre du P. Doncœur n'est pas un Evangile illustré. La personne du Christ, telle qu'elle se laisse saisir par les artistes dans les gestes, les événements, les mystères de la vie de l'Homme-Dieu, occupe seule ici le regard.

Près de 400 héliogravures illustrent splendidement ce livre, qui est un véritable témoignage rendu au Christ par l'art français au cours des siècles. Ce n'est qu'un premier volume, dont les trois premiers chapitres se réfèrent au *Christ dans l'histoire évangélique* (l'enfant et sa mère ; l'homme : le baptême et la tentation au désert ; l'Ami). La deuxième partie, beaucoup plus longue et qui se prolongera encore dans le tome II, étudie *l'homme de douleurs* (la Cène ; la prière de Gethsémani ; les outrages ; le portement de croix ; le crucifiement, le scandale de la croix, les crucifix).

II. — Le magnifique volume sur *La couronne d'épines au royaume de S. Louis* a été édité à l'occasion des fêtes récentes du VII^e centenaire de la translation. Il

suffira d'énoncer les titres des études publiées dans ce recueil pour en faire ressortir tout l'intérêt :

La couronne d'Epines au milieu des lis, par le chanoine R. Fourrey, conservateur du trésor de la métropole de Sens. — Les joncs et les épines de la Sainte Couronne, par Guy Chastel. — La Susception de la Couronne d'Epines, par Jean Guiraud. — Images de S. Louis (I. L'homme que fut S. Louis, par Louis Bertrand ; II. Le chef que fut S. Louis, par le général Weygand ; III. La politique de S. Louis, par Louis Madelin ; IV. La sainteté de S. Louis, par Georges Goyau). — Villeneuve-l'Archevêque, la cité de la Susception de la Couronne d'Epines, par Frédéric Bitton. — Sens, la métropole du triomphe de la Couronne d'Epines, par le chanoine R. Fourrey. — La Sainte-Chapelle, reliquaire de la Couronne d'Epines, par Louis Gillet. — 1239-1939, par le chan. [Mgr] V. Rouch. — La Couronne d'Epines dans l'art, par Maurice Vloberg. — Louanges liturgiques à la Sainte Couronne, par le chanoine R. Fourrey. — La Médaille du VIIe Centenaire, par Emile-A. Van Moé.

La femme catholique dans le monde contemporain. — In-8 de VIII-240 p., 18 f. — Paris, Plon.

Ce volume renferme sept études, dues à sept auteurs différents, destinées à faire connaître les principes qui doivent régir l'action de la femme dans le monde contemporain. Il est l'expression des directives de l'U. I. L. F. C. (Union internationale des Ligues féminines catholiques), dont la présidente est Mme Steenberghe Engeringh et l'aumônier-conseil Mgr J. Hoogveld.

Le féminisme n'a pas échappé aux deux courants qui se partagent le monde : les forces chrétiennes d'une part, les forces athées et libre-penseuses de l'autre. A l'heure présente, il y a une réelle nécessité de coordonner les mouvements catholiques féminins du monde entier, de les éclairer sur les problèmes actuels par une documentation solide et sûre.

C'est pour répondre à ce besoin qu'ont été réunies et éditées les sept études de ce recueil.

La femme est-elle pareille à l'homme ? Doit-elle jouer dans la société le même rôle que l'homme ou un rôle particulier ? Les études de Mgr Hoogveld, de Mlles Dupraz et Baers donnent à ces différentes questions une réponse basée sur la véritable doctrine du Christ. Mlle Naegelen dévoile les sentiments antinaturels et antichrétiens de certaines opinions féministes. Les pénétrantes études de Mlle de Robien et des PP. Plus et Pilloud montrent ce que sont les responsabilités de la femme et la mission que lui assigne l'Eglise au nom de Dieu.

Mariage et travail de la femme ; maternité et éducation ; place de la femme dans la vie sociale ; rôle de la femme dans la cité : tous ces problèmes reçoivent ici des solutions nettes, inspirées de l'Evangile et des encycliques pontificales.

Chanoine E. SOL, archiviste diocésain. — **L'Eglise de Cahors. Evêques des premiers siècles.** — In-8 de 148 p., 15 f. — Paris, Beauchesne.

Cette étude sur les origines et les premières listes épiscopales de l'Eglise de Cahors mérite de retenir l'attention des érudits. L'auteur, en effet, se trouve, dès les premières pages, aux prises avec l'école critique, d'une part, et d'autre part avec les traditions locales, particulièrement vivaces dans le diocèse. M. Sol prend, dans toute la mesure possible, le parti des traditions, mais il n'ignore rien des négations de la critique et l'un des mérites de son étude est précisément d'avoir situé fort exactement le point de friction entre les deux tendances. La discussion n'est d'ailleurs pas menée à fond et cela, sans doute, à dessein, pour ne pas surcharger le volume d'une érudition fastidieuse. Du moins le lecteur a les pièces du procès.

Les conclusions de M. le chanoine Sol sont intéressantes.

A une époque qu'on ne saurait déterminer d'une manière absolument précise eut lieu l'évangélisation du Quercy. Ce fut vers 260 qu'arriva à Cahors S. Genulphe, son premier évêque.

Sur la fin du IVe siècle, le siège épiscopal de Cahors fut occupé par S. Florent. Des données sûres nous renseignent sur ceux qui vinrent après ce saint évêque. S. Grégoire de Tours nous a laissé une *Histoire* où sont racontés les événements qui se sont succédé durant tout un siècle après la conversion de Clovis en 496. Jusqu'à Clovis, les évêques de Cahors furent nommés par l'élection : dans leurs votes, clergé et fidèles désignèrent toujours celui qui leur parut le plus utile à l'Eglise.

Avec les Mérovingiens, les rois réclamèrent le droit d'approuver les élections faites par le clergé et le peuple ; mais, au début, ils laissèrent toute liberté aux électeurs. Les choix furent excellents ; plusieurs des évêques ainsi désignés sont des saints : Maurillon, Urcisse, Rustique.

L'évêque nommé en 636, Didier ou Géry, a mérité tout particulièrement, par ses vertus éclatantes, d'être placé au rang des saints. De plus, il a été digne de figurer dans la riche galerie des hommes célèbres du Quercy, en raison des services sans nombre qu'il rendit au pays.

Les évêques qui lui succédèrent surent, comme lui, veiller sur leurs clercs dont les mœurs étaient parfois assez guerrières. Les ecclésiastiques de cette époque avaient plus l'amour de la guerre que celui de la paix. Ils étaient plus portés à vivre selon les maximes du siècle qu'à édifier le peuple chrétien par des vertus conformes à la sainteté de leur état.

Aussi les évêques réunis en concile durent défendre aux clercs de porter l'habit séculier et les armes ; ils exigèrent strictement l'obéissance à leurs ordres et veillèrent à restaurer les mœurs dépravées. Et comme les monastères eux-mêmes connaissaient un certain relâchement, les évêques rendirent obligatoire la règle de S. Benoît dans toutes les maisons religieuses.

L'histoire des origines de l'Eglise de Cahors commence ainsi par l'épiscopat de S. Genulphe (vers 260) pour se terminer à l'épiscopat de S. Capuan (vers 700).

En appendice, la lettre de S. Paulin d'Aquitaine à S. Florent de Cahors (*P. L.* de Migne, t. 61, col. 379).

Stanislas FUMET. — **L'Amour.** — In-12 de 168 p., 12 f. — Paris, Desclée de Brouwer.

Anne-Marie COUVREUR. — **Comment aimer pour être heureux ?** — In-12 de 190 p., 5 f. — Paris, Spes.

I. — A vrai dire, le titre du petit livre de M. Fumet n'en concerne que la première partie. La seconde partie est intitulée : *Les Stigmates*. Un trait d'union rattache néanmoins celle-ci à celle-là, et ce trait d'union est encore l'amour.

Deux magnifiques méditations, l'une sur l'amour véritable, l'autre sur la souffrance à qui seul l'amour donne une signification humaine.

Pour M. Fumet, comme pour S. Augustin et même, sous une terminologie différente, pour S. Thomas, il n'y a place, dans l'amour, qu'à l'amour de soi, celui-ci étant toujours dans l'inquiétude s'il ne trouve pas son repos en Dieu. Des exemples pris dans la vie et dans la littérature, notamment dans *Tristan et Isolde* et *Parsifal* de Wagner, dans *Othello* de Shakespeare et plus spécialement dans *le Soulier de satin* de Claudel, donnent à cette étude un relief concret qui la rend attachante.

Les *Stigmates* nous font comprendre que la douleur appartient à un autre plan que celui de la perfection naturelle. La douleur n'est à sa place — ou bien elle n'est qu'un objet de répulsion — que sur la croix, avec le Seigneur Dieu. Quand elle est située là, elle fertilise l'univers. Mais quand l'amour terrestre s'est élevé à son suprême degré, il peut arriver que l'enveloppe corporelle